

スサノヲの変貌―『古事記』『日本書紀』から『古語拾遺』へ

権 東祐

〔抄録〕

『古事記』と『日本書紀』は各々独立している一つの神話テキストであり、『古語拾遺』も『記』『紀』とともに独立している神話テキストであった。そして、スサノヲという神もそれぞれのテキストの性格によって違う神格を持っていることが分った。したがって、この論文では『古語拾遺』を通して、斎部氏の儀式の現

場でスサノヲ神がどのような神格として変貌し、悪神になってきたかを考えたものである。

キーワード 古語拾遺、スサノヲ、変貌、斎部氏、中臣祓

はじめに

高木敏雄氏が「日本神話学発生の年として記念すべき年紀」とした一八九九（明治三十二年）、高山林次郎（樗牛）・姉崎正治・高木敏雄らによる、近代神話研究の始まりは「スサノヲ論争」からであった。以降、古代神話に対しては夥しい論文がなされてきたが、常に主なテキストは『古事記』『日本書紀』であり、後に『出雲国風土記』などが『記』『紀』を補するテキストとして編入されてきた。したがって、『記』『紀』が主になる神話研究が国文学・比較神話学・民俗学・歴史

学・人類学などの諸領域にかけて様々な方法論として展開されてきたのである。そして、スサノヲ研究も常に神話研究のながれと軌を一にしてきた。

さて、一八九九年以降、西欧の研究方法の影響を受けて百年以上の間、多くの論文の中でスサノヲはどのような神格を持っていたのか。これを考えてみると思い浮かぶのが、平安時代から近世に至るまで繰り返された「スサノヲの善悪論」である。スサノヲが善神か、悪神かの問題は常にスサノヲ論の主なテーマであった。平安時代の『日本書紀私記』と中世の『釈日本紀』でのスサノヲは「悪神」であった。し

かし、『釈日本紀』によるとスサノヲは「悪神であるがこの国の鼻祖」であつたと述べ、この神の神格を「善惡不二邪正一如」のように表現した。スサノヲの矛盾する性格を仏教的な論理として説明しようとしたのである。このような仏教的論理は中世にかけて続いているのであり、一条兼良・吉田兼俱らもその影響を受けて、スサノヲの善惡を論じている。近世に至つては儒教の倫理的な考え方に基づいてスサノヲは明らかな悪神になり、宣長と篤胤らの国学時代にもスサノヲの善惡論は続いている^①。

スサノヲ善惡論は近代以降もスサノヲ論の核心になつた。ところでほとんどのスサノヲ善惡論には必ずアマテラスとの対抗関係が設定されていることが分かる。確かに、皇祖神であつたアマテラスと対抗したスサノヲをどのように読むかという考え方によつてスサノヲの神格は定められたのである。このように『記』『紀』を神話の主なテキストにし、皇祖神アマテラスを中心にする神話研究は〈記紀神話〉に対するほかの神話〈天照大神に対するほかの神話〉のように神話と神格を一元化するに止まつた。神野志隆光氏が今までの神話研究を「一つの王権神話をつくるために二つのテキスト『記』『紀』が一元化（『記紀』）された^②」と指摘したように、『記』『紀』は王権神話の枠の中で使えられたのであり、ほとんどの神話研究はこの枠から離れられなかつたのである。近代以降、戦前・後に関わらず神話研究の大筋になつてきた「記紀神話」の流れで、スサノヲ論も例外はなかつた。スサノヲは常にアマテラスに対抗するイメージとして作られねばならなかつたのである。

だが、このような記紀神話・王権神話によつて『記』『紀』などの神話テキストに一括する一元化から脱皮し、それぞれのテキストが独自の性格を持つ別々のテキストとして認められ、研究されなければならないという「多元化」を主張する学者らが現れた。その始まりは西郷綱氏であつた。西郷氏は『古事記研究』で「古事記を内的構造を有する一つの作品として取扱ふことによつてその本質を根源的に解明しようとする^③」と述べ、それまでの記紀神話研究のパターンから離れて『古事記』だけが持つ価値を求めようとした。確かに、西郷氏の『古事記』研究は、『記』『紀』を区別し、『古事記』だけの構造と世界観を構築していることなど、神話研究にとつて目覚ましい変化を見せてくれた。しかし、その考え方の深層ではまだ『日本書紀』やそれまでの「神話一般」の読み方の影が残されていることが分かる。例えば、『古事記の世界』などで『古事記』のスサノヲを罪と惡の化身と看做していること、『古事記』の根の堅州国を説明するにあたり『日本書紀』の根の国・底の国と重ねて考えていることなどがある。まだ『古事記』を一つの完全に独立している神話テキストとしては取扱えなかつたのである。これに対して、神野志隆光氏は『古事記の達成』で『古事記』を一つの完結された作品として把握せねばならないと述べており、西郷氏と違って、記紀神話あるいは『日本書紀』との関わりを否定しようとする。『古事記の世界観』はそのような考え方として『日本書紀』と異なる『古事記』だけの世界観を尋ねていく成果の一つであつた。いよいよ『記』『紀』あるいは、ほかの「古典」などが独立している神話テキストとして読めるようになったのである。

このような研究の影響を受けて、『古事記』だけに限って「スサノヲ論」を展開したのが棚木恵子氏の「スサノヲ神話の構想」であろう。氏は『古事記』だけの内容を取り上げその構造を分析し、「スサノヲ神話は高天原と出雲の二つの世界にまたがって語られているのであり、その構造は〈反秩序―秩序〉ではなく、〈正負をあわせ持った両面的存在―正なる存在〉への変化としてあらわれている」と述べ、『記』『紀』の混ぜられていたスサノヲ神話の構造的問題を指摘し、『古事記』だけのスサノヲ観を構築しようとした。⁵⁾その後、水林彪氏によつて『記神話と王権の祭り』が書かれ、『古事記』の須佐之男命と『日本書紀』の素戔嗚尊が明らかに違う存在であったと主張した。氏は『記』『紀』の「神代巻」全般にかけて「須佐之男命」と「素戔嗚尊」を比べて、細かいところまで考察して行った。⁶⁾また、山田永氏の『古事記スサノヲの研究』は今までの古事記スサノヲ研究史を総括的に取り扱っており、『古事記』だけのスサノヲ像を尋ねることにとつては水林氏よりも一歩進んで行こうとした。⁷⁾

スサノヲは『古事記』では須佐之男命、『日本書紀』では素戔嗚尊であった。その異なる表現のように性格も違ったのであり、同じ内容を持つていても、そのテキストの性格によつて全く異なる存在であったことがいよいよ明らかになってきた。しかし、『古事記』に対するスサノヲ研究は始まったが、まだ十分成されてきたとはいえない。ただ、『古事記』スサノヲの特性が前よりは明らかになったけれども、『記』『紀』の内容がまだ重なるところもあり、その領域も『記』『紀』以降の古典までは広がっていないことがわかる。「中世日本紀」の論

理が認められ、中世に作られた様々なテキストが神話テキストとして認められる中で、神話世界は古代にとどまらず、中世にかけての変貌を見せているように、スサノヲも『記』『紀』にとどまらず、様々なテキストの中で変貌の姿を見せてくる。一例として、中世の神仏習合の過程に混合され、金毘羅神・摩多羅神・牛頭天王などの姿で信仰されたスサノヲがいる。⁸⁾スサノヲはただ一つの姿だけをもっている神ではなく、変貌の神格として信仰と祭祀の現場で現れているのである。

変貌するスサノヲの中で再生する神話世界。これを窺うためにこの論は始まる。そこで「スサノヲ」、その定まっていない神格が『記』『紀』以降はどう変貌したかをみて、スサノヲの新しい姿を探って行きたい。その始めの試みとして『記』『紀』以降最も早い時期に作られたと認められる、『古語拾遺』でスサノヲはどのような変貌を見せているかを考えてみる。ただ、『古語拾遺』だけとしてはスサノヲの変貌が明らかに見えないため、『記』『紀』と比べながら進んでいく。スサノヲは『古語拾遺』で果たしてどう変貌していくのか。

Ⅰ 現場で作られた神話テキスト『古語拾遺』

1、『古語拾遺』とは？

大同元年（八〇六）宮廷祭祀を行なう神祇官の一人であった中臣氏と忌部（斎部）氏⁹⁾の間に争いがあり、朝廷に相訴する事件があった。伊勢神宮での「幣帛使」をめぐる問題であった。皇祖神である天照大神が鎮座する伊勢神宮には、毎年二月の祈年祭と、六月・十二月の月

次祭のときに、天皇（朝廷）からの幣帛（神への供え物）を奉る使いが遣わされる。恒例の宮廷祭祀において、全国の天神地祇を祀る神社に幣帛を供える行事の一環として行なわれる。律令祭祀制度の要であった。¹⁰そして、中臣氏と忌部氏の間で幣帛使をめぐって互いに自分の正当性を主張し、相手を訴えたのである。中臣氏では、「忌部氏は幣帛を造り祝詞を申さず、然らば、忌部氏を以って幣帛使とすべからず」といい、忌部氏では、「奉幣祈禱は忌部の職である、然らば、忌部氏を以って幣帛使とし、中臣氏を祓使に預からしむべし」と主張した。このような両方の主張に対して天皇は同年八月、『日本書紀』と『神祇令』を證として裁断を下した。この中でも特に『日本書紀』をその典拠として取り上げていることは興味深いことである。

日本書紀に拠るに、天照大神天磐戸を閉ぢたまひし時に、中臣連の遠祖天兒屋命、忌部の遠祖太玉命、天香山の五百箇の真坂樹を掘じて、上枝には八坂瓊の五百箇御統を懸け、中枝には八咫鏡を懸け、下枝には青和幣、白和幣を懸でて、相与に祈禱らしむでへり。然れば、祈禱の事に至りては中臣忌部並びて相預かるべし。

（『日本後紀』大同元年八月条）

『日本書紀』の内容が引用され、中臣氏と忌部氏が「相与に祈禱」したと裁断されたのである。また、これは伊勢神宮の天照大神の祝い祭りの起源が「天の磐戸」神話から由来したということを示している事であり、『日本書紀』神話が中臣氏・忌部氏の儀式の現場と直接に繋がっていたことがすでに天皇の『日本書紀』解釈によって示されているのであった。『日本書紀』の神話と儀式現場の繋がりはす

でに天皇家によってあらかじめ始まったのであり、この考え方を基にして『古語拾遺』は編纂されたのであろう。

このような事件があった一年後、大同二年（八〇七）に斎部広成によって『古語拾遺』は編纂された。当時、中臣氏より勢力が弱かった斎部氏としてはその復権を願って、天皇に上奏しようとするテキストを作ったという説もあるが、広成はこの成文を上奏していなかったという説もある。¹¹いずれにしても、斎部氏の長老であった広成にとつては外的な勢力の問題もあつたが、何よりも自家の「神物造り」伝統を高め、その位置を文献として明らかにしておく必要があつたのではなからうか。即ち、朝廷の裁断によって引用された『日本書紀』の内容に加えて、斎部一族の役目・位相を神話の世界から再定立しようとしたのではないか。ただ、その構造にとつて『日本書紀』の内容を下敷きしたが、そこに「漏れた」部分を加える形によって『日本書紀』を超える新しい神話世界を作ったのである。次の二節でも論じるが、『古語拾遺』は「神話の解釈学」として、あるいは「新しい神話への創造の過程」としても認められている。しかし、このような「再神話化」のテキストとしての『古語拾遺』に対する評価は最近に至ってであり、それ以前、特に近代以来の評価は多少低いことであつた。では、『古語拾遺』はどう評価されてきたか、現在の『古語拾遺』研究の位置をみてみよう。

2、再評価される『古語拾遺』の神話世界

『古語拾遺』は『記』『紀』に継ぐ早い時期に作られた古典として注

目され、注釈と研究がなされてきたが、その評価には大きな差が見える。なぜ、『古語拾遺』は全く違う評価の中に置かれたのか。

近世、日下部勝美は『古語拾遺疑斎』で「古語拾遺は斎部氏が衰廃を愁訴したるに過ぎるのみ」¹²と述べた。これに対して、本居宣長は『古語拾遺疑斎繁辨』を述べ、『古語拾遺疑斎』が「漢人流の議論」に過ぎないと批判し、「そもそも古語拾遺の書、宣長が思ふは、古にあらざる誤りも多けれども、又中にはめづらしき事の、古事記書紀にはもれたるが、此書に傳はれりとおぼしきことも、なきにあらず、正史にたがへりとして、必これを非とすべきにあらず」¹³と述べている。宣長は『古語拾遺』が『記』『紀』に漏れた古代の伝承が残されているテキストであるとその評価を高めている。以降、平田篤胤は宣長の評価に続いて、「『古語拾遺』はまこと古語拾遺にして天祝詞、古事記、日本紀に遺漏たる古語の、これ此書に記し伝はれずは、神世の故実の、いかに解釈へきと所思ゆる、やごとなき事どもを拾ひ載されたる、広成宿禰の功の、高く遺きことは更にも言わず」¹⁴と評価している。国学の時代『古語拾遺』は「漏れた古語の残された記し」として高い評価を受けたのである。¹⁵

しかし、近代に至ると『古語拾遺』は逆に低い評価の前に立てられるようになる。津田左右吉は『古語拾遺の研究』で「『古語拾遺』は」忌部氏が自分たちの地位を高めようとして古くからの神話の話を改作したものすぎない」と述べ『日本書紀』の垂流のように評価している。¹⁶さらに、折口信夫は「神道に現れた民族論理」で、「古語拾遺は、その成立の本旨から見ても知れる如く、斎部広成がやつきとな

って、中臣・斎部の同格説を唱えているが、私は元来、あの古語拾遺に餘り重きを置いていない。古いことを研究するには、あまり大切なものとは思わぬ」のように評価を下している。¹⁷津田氏や折口氏などの影響であったか、その後にも『古語拾遺』に対する評価はほとんど斎部氏族の私的な「氏文」の範疇でしか認められていなかった。例えば、三浦佑之氏は「『古語拾遺』は、神代以来、中臣氏に並ぶ祭祀の家筋であることを自負する斎部氏が、自氏の職掌の正当な復権を求めた愁訴的な性格をもった書物である。『高橋氏文』と同様に、神話に回帰することで、自氏の拠り所を見出そうとする」¹⁸のように述べ、『古語拾遺』は現在までも「氏文」の範疇に置かれていたのである。

このような低い評価に対して、『古語拾遺』がただ『日本書紀』の垂流、或は「氏文」ではなく、『日本書紀』の解釈学であったという論も登場する。その萌芽として池山聰助の「日本書紀より古語拾遺への伝承と発展」がある。氏は「古語拾遺は日本書紀におけるよりも発展段階の高い思想を以って書かれている」と述べ、「この伝承は日本書紀を典拠としてしかもそれが編成替えされ、古典の解釈の一つの新しい形成をここに現わしているのである」¹⁹と述べている。さらに、西宮一民氏は『古語拾遺』の校注の中で、「確かに、広成の書紀解釈学的な面があつて、…日本書紀の文章がうまく書き直されていることがある」²⁰と述べ、『古語拾遺』の解釈学としての価値をもう一層高めた。『日本書紀』の解釈学としての『古語拾遺』の位相変化は続いて「神話テキスト」として価値付けるところまで進んでいく。神野志隆光氏は「『古語拾遺』の評価」で、『古語拾遺』というテキストがただ

『日本書紀』の解釈学にとどまらず、「新たな神話化」の内容を見せていると述べた。即ち、『記』『紀』『紀』神話と違つて『古語拾遺』では神話世界と祭祀儀礼に繋ぎ、天孫降臨の意味を「天璽」としての「神器」に集約しており、このように天璽を降臨神話に結びこむのが『古語拾遺』の新たな神話化だと述べたのである。これに対して、斎藤英喜氏は「古語拾遺」の神話言説²⁰で神野志氏よりもう一步進んで行つて、『古語拾遺』は斎部氏の祭祀の現場で行われた神話」と強調し、「岩戸神話で祭祀俱を作り出す職能者たちの神話世界」として評価を下している。²¹『古語拾遺』は『日本書紀』の亜流、氏文の評価を越えて新しい神話テキスト、斎部氏の祭祀の現場で行われた儀式的な神話世界として認められ、『記』『紀』と並びに神話という範疇の同一線上に立つ、独立している古典としての価値が構築されたのである。

『記』『紀』とは違うもう一つの神話テキストとして再評価された『古語拾遺』。これと軌を一にして『古語拾遺』に登場する素戔嗚尊も『記』『紀』とは違う新しい神格としてその姿をみせている。ここからその新しい変貌の姿を尋ねてみよう。

II スサノヲの誕生と行為

1. 「須佐之男命」と「素戔嗚尊」の誕生

スサノヲの誕生に対しては『古事記』と『日本書紀』が明らかな差を見せている。『古事記』の須佐之男命は伊耶那伎の禊によつて生れたが、『日本書紀』の素戔嗚尊は伊奘諾尊・伊奘冉尊の合議によつて

「天下の主宰」を生んだ後で生れた。須佐之男命と素戔嗚尊はその誕生背景からも違つたのであり、並びに性格の差異もあったのである（以下、『古事記』は須佐之男命、『日本書紀』は素戔嗚尊、『古語拾遺』は素戔嗚尊で区分して称する）。須佐之男命と素戔嗚尊は全く違う存在であつたと主張したのは水林彪氏である。氏によると須佐之男命は「三貴子」として、素戔嗚尊は「無道し」の存在として生れ、その生れる時から違う存在であつたという。²²

水底於擢滌きますとき…於是、左ノ御目を洗ひます時、所成りませる神の名は、天照大御神。次に、右ノ御目を洗ひます時、所成りませる神ノ名は、月読命。次に御鼻を洗ひます時、所成りませる神ノ名は、建速須佐之男命。此ノ時、伊耶那伎命大く歡喜びて詔らさく、「吾子生み々み而、生みノ終於三はしらノ貴き子得たり」云々。（『古事記』）

既にして伊奘諾尊・伊奘冉尊共に議りて曰く、「吾已に大八洲国と山川草木とを生めり。何ぞ天下の主宰を生まざらむ」とのたまふ。是に共に日神を生みたまふ。大日靈貴と号す。この子光華明彩しく、六合の内に照り徹る。故、二神喜びて曰はく、「吾が息多しと雖も、未だ此の若く靈異しき兒有らず。久しく此の国に留むべからず。自当に早く天に送りて、授くるに天上の事を以ちてすべし」とのたまふ。…次に月神を生みたまふ。其の光彩日に垂げり。以ちて日に配へて治らすべし。故、亦天に送りとたまふ。次に蛭児を生みたまふ。…次に素戔嗚尊を生みたまふ。（『日本書紀』第五段 正文）

『古事記』では伊耶那伎が黄泉国から戻つて来て、穢れを禊ぎするときに生れた神々の中で最後の三柱の神が天照大神・月読命・須佐之男命であり、この三柱の神を生んだ伊耶那伎は大きく喜んでこの三柱の神を「貴き子」にした。いわば、「三貴子」の誕生であり、須佐之男命は天照大神・月読命とともに三貴子の一人であつた。これに対して『日本書紀』では伊奘諾尊・伊奘冉尊が共に合議し、「天下の王者」として「大日靈貴(天照大神)」を生んだ。その後月神が生れ、日に垂(つぐ)神として天に送られるが、主者ではなかつた。次に蛭児が生れ、それに繼いで素戔鳴尊が生れた。このように『日本書紀』ではただ天照大神だけが「靈異しき兒」、「天下の主者」として伊奘諾尊・伊奘冉尊を喜ばせたのであり、それに従う月神が生まれる。それに対して追放、棄てられる蛭児や素戔鳴尊の誕生。次の節でまた説明するが、この構造は完全と不完全、善と悪の対応関係であり、その両極端の中でも「不完全と悪」の領域に素戔鳴尊は立っているのである。誕生の時からその性格が違った須佐之男命と素戔鳴尊。その差は後の本文が進んでいくほど明確に区分される。

次に、建速須佐之男命に詔らさく、「汝命者、海原矣所知らせ」と事依さしき。故、各依さし賜ひし命ノ隨に、所知看す中に、速須佐之男命、所命しし国を治さ而不、八拳須心前に到まで、啼き伊佐知伎。其の泣く状者、青山は枯山如す泣き枯らし、河海者悉泣き乾しき。是を以ちて、悪しき神の音なひは、狭蠅如す皆満ち、萬の物之妖悉発しき。故、伊耶那伎大御神、速須佐之男命に詔らさく、「何の由にか、汝は所事依さしし国を治さ而不、哭き伊佐

知流。」とのらす。しかして、答えて白さく、「僕者妣の国根の堅州国に罷らむと欲ふが故に、哭く」とまをす。しかして、伊耶那伎大御神大く忿怒りて詔らさく、「然あら者、汝は此の国に住む可くあら不」とのらす乃ち、神夜良比に夜良比賜ひき。(『古事記』)

此の神勇悍にして忍に安みすること有り。且常に哭泣くを以ちて行と為す。故、国内の人民を多に以ちて夭折せしめ、復青山を枯に変へしむ。故、其の父母二神、素戔鳴尊に勅したまはく、「汝甚だ無道し。以ちて宇宙に君臨たるべからず。固当遠く根国に適れ」とのりたまひ、遂に逐ひたまふ。(『日本書紀』第五段正文)

『記』『紀』ともにスサノヲの荒ぶる行為に対する内容であり、いずれもスサノヲは泣いている姿である。しかし、同じパターンであるとしても、その泣いている原因と結果は全く違つたのである。まず、『古事記』には泣いている理由があるけれども、『日本書紀』にはその理由が見えないということである。『古事記』では、そもそも海原を治めるように伊耶那伎から命じられたが、須佐之男命はその命令に従わず、ずっと泣いたのである。そして、泣く理由に対しては「妣の国根の堅州国に行きたい」と答えた。しかし、『日本書紀』には泣く理由が全く見えない。むしろ、素戔鳴尊は生れたばかりから「勇悍」な神であり、常に泣く「悪の行為」を行つたのである。素戔鳴尊はそもそも「悪神」として生まれ、その性格が定められていたのである。

さらに、『日本書紀』では『古事記』と違つて「伊奘冉尊の死」が

見えない。『日本書紀』では中国の陰陽思想の影響を受けて伊弉諾尊・伊弉冉尊の対応関係が設定されている。⁽²³⁾ その故、『日本書紀』の伊弉冉尊は伊弉諾尊とともに陰陽の一つの軸として死ねない存在であったのであり、伊弉冉尊と死の世界との関わりもない。後にも述べるが、『日本書紀』の天照大神と素戔鳴尊の構造も陰陽の論理によって設定されているのであり、『古事記』とは大きな差をみせているのである。

一方、『古事記』の伊耶那伎と『日本書紀』の伊弉諾尊・伊弉冉尊がスサノヲに対して怒った理由も違っていることが分かる。即ち、『古事記』の伊耶那伎が怒ったのは泣いている須佐之男命の行為自体よりも、「妣の国根の堅州国」に行こうとする意志のためであったと考えられる。それを裏付けるのが「八拳須心前に到まで」泣いている須佐之男命の姿である。「八拳須心前に到まで」は大人まで、或は長い時間のように注釈される。⁽²⁴⁾ 伊耶那伎は須佐之男命が大人になるまで泣いていることを放置し、怒ってもいなかった。しかし、伊耶那伎は須佐之男命の意志、即ち「妣の国根の堅州国」行きを望むことを確認して怒り出したのである。これに対して、『日本書紀』では素戔鳴尊の泣く行為自体が「あづきなし」ことになり、根の国に追放される原因になっている。泣く行為によって多くの人を殺し、青山を枯らす行為などは秩序世界を破壊することとして「悪の行為」であったのであり、追放の条件になったのである。

もう一つ、伊耶那伎から追放されたスサノヲの「行き先」に対してである。まず、『日本書紀』を見ると、「固当遠く根国に適れ」のよう

に素戔鳴尊という悪神の追放先として根の国が決まっている。逆にみると、根の国は悪神が追放される所であり、『日本書紀』では追放される悪神が行く場所が定まっていたのである。しかし、『古事記』の須佐之男命はどちらに送られたかが全く見えない。須佐之男命が送られた所は根の堅州国か、高天原か、その行き先は決まっていなかった。この定まっていない須佐之男命の行方は後の物語にも繰り返し見えてくるのであり、これを須佐之男命の「自由意志」と名付けてもよいであろう。この「自由意志」は後、この神が『古事記』の中で様々な変貌を見せるモメントにもなると思われる。

以上、須佐之男命と素戔鳴尊は生れたときからその性格、行為が全く違う存在であることが分かった。『古事記』と『日本書紀』は八年の差を持つて作られたテキストであるが、スサノヲは変貌の姿を見ている。そして、『古語拾遺』の時代に至っても、その変貌は続いている。

2、『古語拾遺』素戔鳴神の誕生と悪行

夫、開闢くる初に、伊弉諾・伊弉冉の二はしらの神、共為夫婦たまひて、大八洲国、及山川草木を生みます。次に、日の神・月の神を生みます。最後に、素戔鳴神を生みます。而して、素戔鳴神、常に哭泣ることを以て行と為。故、人民をして夭折しめ、青山を变枯す。斯に因りて、父母の二はしらの神、勅曰したまはく、「汝、甚だ無道し。早に根国に退去りますべし」とのりたまふ。

（『古語拾遺』）

開闢の後、伊奘諾・伊奘冉は日の神・月の神・素戔嗚神を生んだ。そして素戔嗚神の泣く行為から『古語拾遺』の神話は始まる。素戔嗚神の誕生や行為はほぼ『日本書紀』の素戔嗚尊と似ており、『日本書紀』の内容が要約されたようにも思われる。²⁵だが、素戔嗚神と素戔嗚尊は明らかに違う存在であり、素戔嗚尊から素戔嗚神へ変わって行ったようにも考えられる。

まず、『古語拾遺』は『日本書紀』と違ってその誕生の前の「蛭児」が省略されている。すでに一節で見たように「天照大神・月神」はともに天に送られた神であり、「蛭児・素戔嗚尊」は不完全の存在として捨てられ、追放された神であった。だが、『古語拾遺』には捨てられた蛭児が見えず、日・月・素神の三柱の神だけが生れたのである。蛭児は『古語拾遺』の神話世界から漏れているのである。なぜか。『日本書紀』は〈完全—不完全〉、〈秩序—反秩序〉の構造と世界観をとっている。いわば、陰陽の論理が投影されているのである。故に、日・月と蛭児・素戔嗚尊の対応関係が成り立った。これに対して、『古語拾遺』の編纂者である広成は神祇官として祭祀現場に立っている立場から神代の世界観を作っている。後にも述べるが、『古語拾遺』は『記』『紀』神話の世界を「大祓」の現場と繋ぎ、「祓え」の対象としての素戔嗚神を作り上げている。したがって、祓えの原因・対象である素戔嗚神の〈悪性〉や〈罪〉を強調する必要があったのであろう。だから、蛭児の省略は〈不完全〉〈悪性〉の属性を素戔嗚神に集中させることであり、素戔嗚神は〈唯一の悪神〉として祓えの現場で悪の主役になったのである。

このように素戔嗚神の悪性を強調する部分がさらに見えてくる。素戔嗚神が伊奘諾・伊奘冉から追放される時「早に根の国に退去りますべし」と言ったところでの「すみやかに」がそれである。『日本書紀』では「固当遠く根の国に適れ」と記されているので、表現としては似ているけれども、意味は違う。まず、『古語拾遺』の根の国は『日本書紀』のように追放の場所である。追放の場所としての根の国は「この世界」と区別される「遠い」所であり、〈分離・隔離〉の意味も持っている。だが、この世界との隔離としての追放を『古語拾遺』では「すみやかに」させようとする。この「すみやかに」には一刻でもはやく素戔嗚神との隔離を望む意志が感じられるところとして、〈悪神〉素戔嗚神の性格が強調されたとも思われる。「すみやかに」によって素戔嗚神は空間的のみならず時間的にもこの世界から隔離されたのである。

素戔嗚尊と素戔嗚神はともに悪神であったが、テキストによってその強調点が変わったのであり、少しずつ違う神格として変貌を見せている。そして、高天原に至ると素戔嗚神の変貌はさらに詳しく現れる。

III 高天原でのスサノヲ

1、「素戔嗚神」の高天原昇天

『記』『紀』『古語拾遺』いずれも追放されたスサノヲが最初に向かうのは高天原である。しかし、高天原でのスサノヲの行為に対しては三つのテキストが各々異なる内容を見せている。まず、須佐之男命は

伊耶那伎から追放され、高天原にいく。そして、今までの研究の殆どは、須佐之男命の高天原行きが根の堅州国にいく前に天照大神への挨拶が目的であったとする。²⁶⁾だが、『古事記』の中では「根の堅州国行き」のような表現は全く見えない。伊耶那伎から追放された須佐之男命の行き先は決まっていなかった。高天原に向かったときも「天照大御神に請いて罷らむ」と言っているが、どちらへ「罷らむ」かに対しては記されていない。また、須佐之男命が天照大神からその善心が疑われたときも「罷り往か將状を請はむ」といい、自分の追放までの状況を説明するために天まで上ってきたと言っているが、ここでも行き先は記されていない。須佐之男命は行き先が定まっていなまま、自分の〈自由意志〉として高天原に行ったのである。²⁷⁾これに対して『日本書紀』では、「吾今し教を奉りて根国に就りなむとす。故、暫く高天原に向かひ、姉と相見えて、後に永に退りなむと欲ふとまをす。勅許したまふ。」と記されている。ここで『古事記』との違いが二つ見える。一つは素戔嗚尊の根の国行きが定まっていることであり、もう一つは素戔嗚尊が伊奘諾尊・伊奘冉尊の許可を受けて高天原に行ったということである。素戔嗚尊は悪神として根の国に追放されたので、姉である天照大神に逢いたいと希望しても、伊奘諾尊・伊奘冉尊から許可を受けなければならなかったのである。素戔嗚尊には自由が剝奪されているのであり、統制される存在であった。〈自由意志〉と〈統制・許可〉は須佐之男命と素戔嗚尊の立場を一言で説明してくれる表現であろう。では、『古語拾遺』での高天原行きはどうなっているのか。

是に、素戔嗚神、日の神に奉辭さむと欲ほして、天に昇ります時（『古語拾遺』）

この内容だけでは何も明らかににはならない。素戔嗚神が日の神に別れの挨拶をするために昇天したということしか記されていない。だが、この短い表現のなかでは大きな意味が隠されている。先に須佐之男命の〈自由意志〉と素戔嗚尊の〈統制・許可〉として『記』『紀』のスサノヲの立場は区別されたと述べた。しかし、『古語拾遺』の素戔嗚神は『日本書紀』と違って、根の国への追放が定められているにもかかわらず、両親の許可を受けないまま高天原に向かっているということである。悪神として「すみやかに」根の国へ行かなければならなかった存在が、統制もないまま高天原に行ったというのは大事件であろう。素戔嗚神の「無道し」行為は伊奘諾・伊奘冉の命令すら無視しているのである。確かに、このような素戔嗚神の行動は高天原に大混乱を起こす「天つ罪」に繋がる動因にもなる。『古語拾遺』に省略されているところがむしろ素戔嗚神の悪神化を拡大・強調させているのであり、この省略の中に広成の意図と『古語拾遺』固有の神話世界が隠されていると言ってもよいであろう。

2、「ウケヒ」の変形

スサノヲが高天原に昇ってくることを知って、アマテラスは恐ろしくなり、それに対抗するために武装するということが『記』『紀』の内容である。しかし、『古語拾遺』ではこのようなアマテラスとスサノヲの戦いは見えない。すぐに、ウケヒの段階に移っていくのである。

さらに、ここでは日の神と素戔鳴神の対応関係が省略され、ウケヒの変形を見せている。

『記』『紀』のウケヒはほぼ同じパターンとして、アマテラスとスサノヲが互いに「トツカノツルギ」と「ヤサカニノマガタマ」を交換し、そこから五人の男の子と三人の女の子が生れることであつた。だが、『古語拾遺』のウケヒの段では『記』『紀』とは全く異なる内容が見える。

(素戔鳴神) 天に昇ります時に、櫛明玉命、迎へ奉りて、献るに瑞の八坂瓊の曲玉を以てす。素戔鳴神、之を受けて、転へて日の神に奉りたまふ。仍りて、共に約誓ひて、即ち其の玉を感じしめて、天祖吾勝尊を生みます。(『古語拾遺』)

この内容が『記』『紀』と異なるのは、①ウケヒの原因になるアマテラスとスサノヲの闘いが無い。ただウケヒの結果があるだけである。

②『記』『紀』ではともにスサノヲの「トツカノツルギ」とアマテラスの「ヤサカニノマガタマ」を交換して行なっているけれども、『古語拾遺』のウケヒは「八坂瓊の曲玉」だけで行なわれている。③のみならず、この「八坂瓊の曲玉」も櫛明玉命によって奉られたものであり、これを素戔鳴神が日の神に伝えたことにすぎない。④さらに、ウケヒの結果生れた神も天祖吾勝尊ただ一人だけであつた。『古語拾遺』ウケヒの構造と内容は『記』『紀』とは違う、独自の物語が作られたのである。

ここで注目すべきなのは素戔鳴神の役目がほとんど省略されていることである。素戔鳴神は日の神との争いもないまま、ただ「ヤサカニ

ノマガタマ」を伝え、共にウケヒを行なつた。だが、そのウケヒもマガタマだけを「感けしめて」行われているので、ウケヒの主体はマガタマであつた。素戔鳴神は日の神にマガタマを伝え、ウケヒを行なう〈仲介者〉としての役目しか果たさなかつたのであり、天祖吾勝尊の生れもマガタマによってであつた。

『記』『紀』ではアマテラスと共にウケヒの中心であつたスサノヲが『古語拾遺』では、補助的な存在に転落しているのであり、天祖吾勝尊との関わりも薄くなつたのである。むしろ、日の神と櫛明玉命の関係を考えるべきであろう。律令国家以前から斎部氏は「天璽」・「神宝」造りによつて天皇家を支えた。確かに、斎部氏にとつて「神物作り」の役職は聖なることであつた。しかし、『古語拾遺』のウケヒ段をみると、ただの神物作りを超えていることが分かる。櫛明玉命のマガタマから生れる天祖吾勝尊という設定は斎部氏と天皇家との関わりをさらに拡大しようとしたのではなからうか。少なくとも、広成の『古語拾遺』では、ウケヒの構造が素戔鳴神と日の神ではなく、櫛明玉命と日の神に一步移つて行つたことが分かる。

逆に、素戔鳴神は〈天孫降臨に繋がる聖なる誕生〉から排除されている。いわば、天皇家の正統性からの排除であり、素戔鳴神と天照大神との関わり自体を一切否定したのである。素戔鳴神は疎外され、『古語拾遺』神話の中心から消しているのである。このヘスサノヲ疎外は次の天つ罪の段に至つてさらに極まる。

3、「素戔鳴神」の「天つ罪」

『記』『紀』でスサノヲとアマテラスの間で行なわれたウケヒの結果はどうなったのか。この勝ち負けに対しても様々な論があるけれども、水林氏は「『古事記』のほうは勝ちさびとして須佐之男命の勝であり、『日本書紀』の場合は素戔嗚尊の負け」と論じており、私はこの論に従う。氏の論を簡単にまとめると、この勝ち負けの問題は、『古事記』では須佐之男命が「異なき心」がなかったため須佐之男命の「勝」になるが、『日本書紀』の場合は素戔嗚尊が「異なき心」をもっていたため素戔嗚尊の「負け」になったという。素戔嗚尊はウケヒによってその黒心が発覚されたのである。だが、自分が負けたにも関わらず、素戔嗚尊は乱暴な行為をやったのである。このようにウケヒの後、スサノヲの行為は『古事記』の「勝ちさび」と『日本書紀』の「負けた側からの悪行」になるのである。故に、スサノヲの行為は両書に違う結果として現れる。『古事記』では「速須佐之男命於、千位の置戸を負せ、亦鬚と手足の爪及を切り祓へ令め而」のように須佐之男命にただの「祓へ」が科されるに對して、『日本書紀』では「諸神、罪過を素戔嗚尊に帰せて、科するに千座置戸を以ちてし、遂に促め徴る」のように素戔嗚尊の行為に「罪過をよせ」たのである。『古事記』にはなかった「罪」が『日本書紀』にはある。これは『古事記』と『日本書紀』がスサノヲに対しての表現と認識に大きな差を見せるもう一つの問題点であろう。

さらに、『日本書紀』「罪」が『古語拾遺』に至ると「天つ罪」として具体化され、素戔嗚神の明確な悪行の証拠になってくる。

其の後に、素戔嗚神、日の神の奉為に行甚だ無状し。種々凌侮る。

所謂、毀畔・埋溝・放樋・重播・刺串・生剝・逆剝・屎戸なり〔如此る天罪は、素戔嗚神、日の神の耕種ります節に當りて、竊かに其の田に往き、串を刺し相争ふ。：此の天罪は、今の中臣の祓詞なり〕（『古語拾遺』）

素戔嗚神が高天原で行なった八つの「天つ罪」であり、『古語拾遺』ではこれが「中臣の祓詞」からの引用と注によって解釈している。ここで注意しなければならないのは『古語拾遺』と「中臣の祓詞」の関係である。今、知られている「中臣の祓詞」は『延喜式』に載せられている物であり、『延喜式』は平安中期（九〇五〜九二七）に作られた。『古語拾遺』と百年ほどの差があり、この二つのテキストを比較するのは問題がある。しかし、『古語拾遺』には同じ時代の「中臣の祓詞」が引用されており、これは「中臣の祓詞」が『古語拾遺』の時代にすでに存在したということであろう。すると『延喜式』「祝詞」の内容と『古語拾遺』時代の「中臣の祓詞」内容が一致するのかもしれない。問題があるが、ここではそれがほぼ一致するはずと仮定して論を進める。

ともかく、「中臣の祓詞」からの引用としても、この天つ罪が八つに定められたのが確認されるテキストとしては『古語拾遺』が最初である。天つ罪の概念が『記』『紀』の時代にはなかったであろう。そして、「中臣の祓詞」の天つ罪が『古語拾遺』では素戔嗚神の悪行として解釈されている。

ところで、ここで見逃してならないのは「中臣の祓詞」のどこにもスサノヲは見えないことである。のみならず、天つ罪がスサノヲの行

為であつたという表現もない。『記』『紀』には高天原でのスサノヲの行為がそれぞれの内容としてあり、「中臣の祓詞」にはそれが八つに整理されているが、いずれも「天つ罪とスサノヲとの関係」は設定されていない。むしろ、「官官に仕へ奉る人等の過ち犯しけむ雑雑の罪を」・「安国と平らけく知し食さむ国中に、成り出でむ天の益人等が過ち犯しけむ雑雑の罪事」と記されているように「中臣の祓詞」の天つ罪は人間世界と繋がっている。にもかかわらず、「古語拾遺」では天つ罪がスサノヲの悪行と定められたのである。天つ罪とスサノヲとの繋がりが形成されたのは、まさしく『古語拾遺』の広成によつてであろう。²⁸『古事記』の「荒ぶる行為」が『日本書紀』では「罪」になり、『古語拾遺』では「天つ罪」に細分化され、具体化されたのである。スサノヲも『記』『紀』から『古語拾遺』にかけて悪神として具体化され、強調されたと言つてもよい、『記』『紀』というテキストの中でスサノヲが祓えという儀式を通して現場から読み替えられていたとしてもよいであろう。

さらに、もう一つ注目しなければならないのは、「大祓」と『記』『紀』神話との繋がりである。「中臣の祓詞」は六月の晦日に行われる「大祓」で使う祓詞であつた。ここには天つ罪の内容や千座の置座など、『記』『紀』神話と繋がる言葉は見えるが、『記』『紀』神話と全く一致するのではない。「中臣の祓詞」には『記』『紀』に登場しない神々の姿も見えるなど、それ自体が『記』『紀』神話と異なるもう一つの神話世界を成しているのである。このように全く違う神話世界であり、宮廷祭祀の現場で行われた一つの祭祀儀式を『記』『紀』神話

と直接に繋がせたのが『古語拾遺』であつた。『古語拾遺』は「中臣の祓詞」の祭祀世界と「天の岩戸」神話世界とを統合したのであり、朝廷の裁断（日本書紀による）をさらに裏付ける神話的根拠にもなったであろう。そして、「中臣の祓詞」と『記』『紀』神話とを繋ぐ間に素戔嗚神が立っている。素戔嗚神は『古語拾遺』の天つ罪によつてその悪神としての神格を極めることになり、祓わなければいけない存在になったのである。このような神格は『記』『紀』「中臣の祓詞」には全く見えない『古語拾遺』だけのことであつた。

物語はいよいよ天の岩戸神話が始まり、素戔嗚神の祓えに向つていく。

IV 素戔嗚神の祓えから根の国行きまで

1、『古語拾遺』『岩戸神話』の変形

素戔嗚神の天つ罪による日の神の岩戸ごもり。そして、光を失つた世界の大混乱から日の神と世界を救うために神々の大きな祭祀が行われた。『古語拾遺』でのこの祭祀の構造は『記』『紀』とほぼ同じであるが、斎部氏に属する神々が儀式の中心になっていることが『古語拾遺』の特徴であろう。例えば、「太玉神をして諸部の神を率て、和幣を造らしむべし」と記されているように、斎部氏族の始祖神である太玉神が八十万の神々を率いることであり、後に素戔嗚神の祓えと追放まで導いている。『記』『紀』にはない内容である。また、儀式にとつても『記』『紀』とは違って、「神物造り」過程が強調されている。

『記』『紀』にはない詳しいところまで表現し、この神物の力によって日の神を戻させようとした。斎藤氏はこれに対して「斎部氏が神物を造る過程がただの技術を超えて聖なる作業、聖化する過程であった」と論じている。また、神野志氏が『記』『紀』と異なる『古語拾遺』の特徴を「斎部氏が造る〈神璽〉への強調」にあると述べたことも斎部氏の「神物造り」が『古語拾遺』の中心であることを支える論であろう。⁴¹ 実際、『古語拾遺』の全般にかけて「神物」造りが強調されており、『古語拾遺』の大きな特徴になるのである。

一方、『古語拾遺』『岩戸神話』祭祀の中で見えるもう一つの特徴がある。それは「手置帆負命・彦狭知命をして天御量を以て大峽・小峽の材を伐りて瑞殿を造り」という内容と、日の神が天の岩戸から出た時「新殿に遷して座さしむ」という内容である。ここで「新殿」は手置帆負命・彦狭知命によって作られた「瑞殿」である。瑞殿が造られ、天の岩戸から出た日の神をこの新殿に遷し祀ったという叙述も『記』『紀』には全く見えない。これに対して栗田寛氏は「こうした『古語拾遺』の伝承は、天照大神が鎮座する伊勢神宮の「式年遷宮祭」の神話の由来だ」と述べている。二十年に一度天照大神の神殿を遷す「式年遷宮」の儀式に対しても神話的根拠を裏付ける新しい神話の創作であつたのである。⁴²

神物造りによる日の神の再出現と新殿での祀り。これに続いて「悪神」素戔嗚神の祓えが行われる。新殿で〈祀られる〉日の神と〈祓われる〉素戔嗚神の対応関係は『古語拾遺』だけに見える構造であり、善神である日の神を守る儀式と悪神である素戔嗚神を祓う儀式の区別

によって、日の神は神聖性が強調され、素戔嗚神は悪性が強調されたのであろう。

2、スサノヲの「祓」と追放

スサノヲの祓えに対して『古事記』では、「須佐之男命の身体の一部を祓い」追放した。これに対して『日本書紀』の祓え過程は「罪を贖う」こととしての祓えであり、その段階が①髪が抜ける②手足の爪が抜ける③逐降ひきであつた。『日本書紀』の祓えは「罪に対する罰」であつた。罪と祓の関わりは『日本書紀』の祓えの段から始まつたと見てもよいであろう。とにかく『日本書紀』の祓えが悪行を行なつた素戔嗚尊に対する刑罰であつたことは間違いない。これに対して『古語拾遺』ではどう解釈されているのか。

爾して乃ち、二はしらの神俱に請曰さく、「復な還幸りましそ」とまをしき。仍りて、罪過を素戔嗚神に帰せて、之に科するに千座の置戸を以てし、首の髪及手足の爪をも抜かしめて、之を贖はしむ。仍りて、其の罪を解除へ、逐降ひき。（『古語拾遺』）

『古語拾遺』も『日本書紀』と同じ意味としての祓えを述べている。ただ、儀式を導いている神が太玉神と天児屋神の二柱であつたというのが大きな違う点のように見える。これで『古語拾遺』の中で素戔嗚神に対する祓えの儀式は終る。そして、ここから『古語拾遺』と「中臣の祓詞」との新しい視点が見えてくる。

追放されて出雲国にいった素戔嗚神はヤマタノヲロチを退治し、天叢雲（草薙の剣）を得て、天神に奉り、遂に、根の国に行った。素

素戔鳴神の最後の姿である。ここで生じる『古語拾遺』と「中臣の祓詞」との関わりは第三章で述べたような『古語拾遺』と「中臣の祓詞」との繋がりではなく、逆に差異を通してである。素戔鳴神の悪行を天つ罪として確定したのは「中臣の祓詞」の「天つ罪」に対する『古語拾遺』の解釈であつたと既に述べたが、『古語拾遺』の根の国の段に至ると「中臣の祓詞」のように罪を「根の国・底の国」に流すという内容は見えない。『古語拾遺』素戔鳴神への祓えは高天原での祓えと追放によつて終わつたと考えられる。『古語拾遺』では素戔鳴神の悪行を強調し、善と悪の極まる対立を設定して、それから善を守り、悪を祓う齋部氏の役目を明らかにしようとした。『古語拾遺』では「中臣の祓詞」のように素戔鳴神の天つ罪を根の国に流すところまでが必要ではなかつたのであろう。

一方、『古語拾遺』での「中臣の祓詞」に対する『古語拾遺』的な神話化はまた続いている。それは『古語拾遺』「神武天皇」の段に出る「大祓」儀式のところである。

又、天富命をして供作へまづる諸氏を率て大幣を造作らしめ訖りぬ。天種子命をして天罪・国罪の事を解除へしむ。所謂天罪は、上に既に説き訖りぬ。国罪は、国中の人民の犯せる罪なり。（『古語拾遺』）

太玉神の子孫天富命の大幣造りと天児屋神の子孫天種子命による「大祓」儀式の始まりである。また、天つ罪と国つ罪を祓うこの儀式で、天つ罪は「素戔鳴神の悪行」であり、国つ罪は「国中の人民の犯せる罪」であつた。『古語拾遺』では天つ罪に対してすでに「素戔鳴

神の悪行」に根拠付けたが、また新たな「国つ罪」が現われたのである。この国つ罪も「中臣の祓詞」と通じるが、その内容は違つたと考えられる。とりあえず、「中臣の祓詞」の国つ罪をみると、「生膚断、死膚断、白人、胡久美、己が母犯せる罪、己が子犯せる罪、母と子と犯せる罪、子と母と犯せる罪、畜犯せる罪、昆虫の災、高つ神の災、高つ鳥の災、畜仆し、蠱物為る罪、許許太久の罪いでむ」と記されている。この国つ罪に対しての解釈は多くの論が成されているが、ともかく『古語拾遺』ではこの国つ罪が「国中の人民の犯せる罪」と記されている。前にものべたように「中臣の祓詞」では天つ罪・国つ罪ともに「安国と平らけく知し食さむ国中に、成り出でむ天の益人等が過ち犯しけむ雑雑の罪事」であつたが、『古語拾遺』ではこれを分離して、天つ罪は「素戔鳴神の悪行」、国つ罪は「人民の犯せる罪」と見ている。これは現実で行われている「大祓」儀式の範囲が人間の世界から天まで拡大させているのであり、その拡がっている「大祓」の世界観の中で齋部氏を中心に置き、その役目をさらに強調している。それが、次の内容によつてさらにあきらかになる。⁽³³⁾

天富命、幣を陳ねて、祝詞して、天皇を禋祀り、群望を徧祓りて、神祇の恩に答ふ。是を以て、中臣・齋部の二氏、俱に祠祀の職を掌る。（『古語拾遺』）

これが「大祓」儀式をめぐる齋部氏の意図であろう。幣帛使の役目も、祝詞の役目もすべてが太玉神の子孫である天富命に当たられているのである。これは「神物造り」に止まっていた齋部氏の躍進である。『古語拾遺』神話の世界で「大祓」の主役は齋部氏に替わり、もとよ

り「祝詞」の主役であった中臣氏は齋部氏に従う存在になったのである。これが『古語拾遺』の「大祓」であり、ここまでくるその道を導いている存在が素戔鳴神であった。素戔鳴神は齋部氏の「大祓」の現場を通して「天つ罪の悪神」として、繰り返して祓われる存在に改めて現れたのである。

おわりに

確かに、『記』『紀』『古語拾遺』の前に「原神話」のような物語があったかもしれない。しかし、原神話があったとしても、それを読む読み手の考え方が原神話に画一化され、同じ神話を想像するのではない。即ち、読み手によって神話の世界は変わって認識され・解釈されるのである。『記』『紀』はその基になる原神話が何だったかに関わらず、独自の神話テキストとして存在しており、『古語拾遺』も独自の神話世界を見せている。ことに、『古語拾遺』は「中臣の祓詞」という祭祀の現場で行われていた大祓を『記』『紀』の神話世界まで繋ぎ、さらに違う神話の世界を一つの論理によって統合したのである。『記』『紀』神話の現在化であり、現実で行われている儀式的神話化であった。

このような神話世界の中で素戔鳴神は立てられた。そしてその神格は広成によって再誕生されている。『記』『紀』と同じスサノヲという呼び方で書かれているけれども、そもそもスサノヲに客観的な神格はなかった。『古語拾遺』というテキストもその中のスサノヲも独立し

ている自分なる性格を持っている。読み手によってその神話世界の構造も変わったのである。〈読み替えられた神話世界〉であり、スサノヲは歴史の中で常にその変貌を繰り返しているのである。

〔注〕

- (1) 古代以来のスサノヲ変貌に対しては、三木正太郎『平田篤胤の研究』(神道史研究叢書 第五章、第一節「スサノヲの神徳観」を参照)
- (2) 神野志隆光「古代神話のポリフォニー」(斎藤英喜編『日本神話の構造と生成』有精堂、一九九五)からの参照であるが、これは神野志隆光『論集』日本書紀「神代」和泉選書、一九九三の内容である。
- (3) 西郷信綱『古事記研究』未来社、一九七三、二八六頁
- (4) 神野志隆光『古事記の達成』東京大学出版部、一九八三
- (5) 棚木恵子「スサノヲ神話の構想」(『古代研究』、早稲田古代研究会、一九八三、十五号)
- (6) 水林彪『記紀神話と王権の祭り』岩波書店、一九九一
- (7) 山田永『古事記スサノヲの研究』、新典社、二〇〇一
- (8) 中世日本紀という表現が始まったのは伊藤正義の「中世本紀の輪郭」(『文学』岩波書店、一九七二)であったが、この中世本紀が儀式的現場でどのようにして形成され・展開されたのかに対して鎌倉期の慈円から具体的な例として述べたのは阿部泰郎の「中世王権と中世日本紀」(『日本文学』一九八五)を参照すればいいであろう。
- (9) イミベの表記は延暦二十二年(八〇四)三月に「右京人正六位上忌部宿祢浜成等、忌部を改めて齋部と為す」(『日本逸史』)とある。これは「忌」という語がもつ穢れや忌避の観念を嫌って「齋」の字に変更させたいらしい。(沼辺春友「齋部氏の職掌をめぐる問題」『神道宗教』三九号、一九六五)『古語拾遺』では「齋部」として使っている。
- (10) 斎藤英喜「祭祀と技術―『古語拾遺』論のために」『自然と技術』、

- 勉誠社、一九九三、六八頁
- (11) 西宮一民の岩波『古語拾遺』校注で「広成が、この勅裁に勇気づけられたことはあつたろうが、この勅裁を動機として、古語拾遺を撰上したと考えるのは短絡であろう」と述べている。
- (12) 日下部勝美『古語拾遺考異疑斎及疑斎辨』明治聖徳記念学会研究所一九三〇、一頁
- (13) 本居宣長『古語拾遺疑斎繁辨』（『本居宣長全集』第八巻、筑摩書房五一三頁）
- (14) 平田篤胤『古史徴』（『平田篤胤全集』第五巻、名著出版、一九七七、二〇二頁）
- (15) この二人に続いて、同じく国学者であつた池邊真榛氏は『古語拾遺新註』で『古語拾遺』が儒学の『論語』などのような「聖なる經典」であるとその価値を更に高めた。池邊真榛『古語拾遺新註』大岡山書店、一九二八、一〇二頁参照。
- (16) 津田左右吉『古語拾遺の研究』（『津田左右吉全集』二巻、岩波書店一九六三、四六八頁）
- (17) 折口信夫「神道に現れた民族論理」（『折口信夫全集』三巻、中央公論社、一九六六、一五五頁）
- (18) 三浦佑之『日本文芸史 古代Ⅰ』三部、「氏文と家伝」河出書房新社、一九八六、二一六頁
- (19) 池山聰助『日本書紀より古語拾遺への伝承と発展』（神道古典の研究）、国書刊行会、一九八四
- (20) 神野志隆光『古語拾遺』の評価『国文学 解釈と教材の研究』、學燈社、一九九四
- (21) 斎藤英喜『古語拾遺』の神話言説『梶山女学園大学研究論集』、第三〇号、一九九九
- (22) 水林彪、前掲書、四〇六〜四十七頁参照
- (23) この『日本書紀』が陰陽論をとるという論理は、神野志氏の論による。神野志隆光『古代神話のポリフォニー』（前掲）二十二頁参照
- (24) 西郷信綱『古事記注釈』、日本思想大系『古事記』などほとんどの注

- 釈では「鬚が胸に至るまでの意味になる」と述べられている。
- (25) 『古語拾遺』での『古事記』的な要素はほとんど見えない。ただ、『古事記』的な要素があるのは、『古語拾遺』が『日本書紀』の一書まで踏まえて記しているのので、『古事記』と重なるように見えることである。『古事記』との比較は関係性よりも差異性を見ようとするのである。
- (26) たとえば、西郷信綱『古事記注釈』では「罷る」は根の国が地下の国であつたからで、それは「天に参上する」の「参る」に対応する」と述べ、スサノヲの根の国行きを明らかにした。
- (27) 須佐之男命は「高天原行き」「出雲国行き」と後に「根の堅州国」でその姿を現れるなど、定まっていない所々に現れるのである。
- (28) スサノヲの乱行と天つ罪とを結びつけたのが『古語拾遺』の祭祀の現場であられた特徴たるということを逸早く言及したのは神野志隆光の『古事記と日本書紀―天皇神話の歴史』であつた。
- (29) 瀬織津比咩・速開都比咩・速佐須良比咩などで、いずれも『記』『紀』神話には登場しない。
- (30) 斎藤英喜『古語拾遺』の神話言説（前掲）四頁
- (31) 神野志隆光『古語拾遺』の評価（前掲）参照
- (32) これは斎藤英喜の論文「祭祀と技術」で引用した内容を再引用した。中臣祓の中で速佐須良比咩を素戔鳴神として（中臣祓訓解）など中世の注釈書、或はスサノヲの子である須勢理毘売命のように解釈する内容が出てくるが、前項は典拠がなく、後項は本居宣長流の解釈として後に次田潤などによつて批判される。（次田潤『祝詞新講』明治書院、一九二七参照）中臣祓の中でスサノヲ的な要素は全く見えないといつてもよいであろう。

〔使用文献〕

- 『古事記』（岩波書店、日本思想大系、一九八二）
- 『日本書紀』（小学館、日本古典文学全集、一九九四）
- 『古語拾遺』（西宮一民校注、岩波文庫、二〇〇七）

スサノヲの変貌―『古事記』『日本書紀』から『古語拾遺』へ（権 東祐）

（くおん とんう） 文学研究科仏教文化専攻博士後期過程

（指導・斎藤 英喜 教授）

二〇〇八年九月三十日受理